

*В. А. Шученко***ХРИСТИАНСКИЙ ЛОГОС И ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ**

Предмет статьи — религиозно-идеалистическая, восходящая к христианской традиции культурология, возможности и идейные перспективы, которые она открывает. В этой культурологии используются категории Боговоплощения, Богоявления, Богочеловека, наконец, божественного Логоса. Последняя анализируется в трудах С. Н. Трубецкого и В. Ф. Эрн, притом применительно к проблематике духовной жизни и культуры. В их книгах и статьях подчеркивалось, что христианский Логос — это Логос воплотившийся, вочеловечившийся и тем самым одухотворивший историческое бытие и культуру, что эта категория задавала в то же время абсолютные, безусловные параметры оценивания, существенно важные для любой культурологии, что творчество есть созидание нового, никогда не бывшего, духовный путь совершенствования, что Евангельский Логос персоналистичен и уже поэтому устремлен к исторической конкретике индивидуальных ценностных миров, что концепт христианского Логоса позволяет преодолеть имманентистскую ограниченность «схематически-отвлеченного» ratio, утверждать динамическую и иерархическую компоненты бытия и культуры.

В статье делается вывод о необходимости развития христиански ориентированных подходов к осмыслению культуры, учитывая наряду с религиозной телеологией рационалистически выверенные методы анализа индивидуальных ценностных миров. Библиогр. 7 назв.

Ключевые слова: культура, культурология, христианский Логос, Боговоплощение, Богоявление, оценивание, творчество, духовное совершенствование, динамический иерархизм, персонализм, логизм, рационализм.

*V. A. Shchuchenko***CHRISTIAN LOGOS AND LOGIC OF CULTURE**

The subject of the article is religious-idealistic culturology, which traces back to Christian tradition, and its possibilities and ideological perspectives. Categories of incarnation of God, theophany, God-Man, and finally godly logos are used in this culturology. The last category is analyzed in the works of S.N. Trubetskoj and V.F. Ern in relation to problematics of spiritual life and culture. It is emphasized there that Christian logos is incarnated, humanized logos, and therefore a logos that has spiritualized historic being and culture. At the same time, this category states absolute, unconditional parameters of evaluation critically important to any culturology: that creativity is the origination of something new, that has never been before, this is spiritual way of development; that evanagic logos is personalized and therefore turns to historic specifics of individual and axiological worlds: that the concept of Christian logos allows us to overcome the immanent limitation of «conventionally-abstract» ratio, and affirm the dynamic and hierarchic component of culture and being.

In this article a conclusion is made that the development of approaches to culture apprehension is needed. It should be Christian-oriented and take into account both religious teleology and rationally confirmed analysis methods of individual axiological worlds. Refs 7.

Keywords: culture, culturology, Christian logos, incarnation of God, theophany, evaluation, creativity, spiritual development, dynamic hierarchism, personalism, logism, rationalism.

Что есть культура? Всецело творение рук и ума человека, его орудийной, технической деятельности и творческого разума? Или феномен культуры скрывает еще и нечто субстанциональное, надчеловеческое, находящееся за пределами

Шученко Владимир Александрович — доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия, Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, 15; vladalex40@mail.ru

Shchuchenko Vladimir A. — PhD, Professor, Russian Christian Humanitarian Academy, 15, nab. Fontanki, St. Petersburg, 191023, Russian Federation; vladalex40@mail.ru

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

земного бытия и обнаруживающее себя как в интуитивно-мистическом созерцании, так и с помощью религиозного или религиозно-философского умозрения? К сегодняшнему дню сложились разные ответы на эти вопросы. Одни пишут о культуре как о не-природе, как о «технике» деятельности, о ее имманентистски понимаемой, ценностной природе, другие — о священных, сакральных истоках культуры, происхождении культуры из культа, религиозных, духовных истоках культуры.

Во всех этих определениях культуры есть несомненно частица истины как системной, многосоставной целостности. Главная проблема заключается здесь в том, чтобы определить системообразующий, организующий признак культуры как научного понятия. Все эти определения, все эти подходы — начиная от позитивистских и материалистических, ориентированных всецело на представления о «естественном» человеке и плодах его творчества (прежде всего на материальных, но также и на духовных, замкнутые исключительно на человека как на «меру всех вещей»), до религиозно-идеалистических, усматривающих истоки культуры в сверхчеловеческом, в Боге и его ипостасях — Логосе, Отце, Св. Духе, Богочеловеке, но учитывающих также и важность земнородных проявлений культуры, — имеют и некоторое сходство. Авторы всех этих принципиально различающихся подходов отмечают, что культура — там, где действуют не только властные, причинно-следственные связи, законы природы, материи, но и духовно-телеологические, лично себя проявляющие импульсы (вера, нравственные максимы, эстетические принципы и др.). Культура как явление и как понятие оказывается тем самым в смысловом поле, где предметом рефлексии становятся два начала — материя и дух, природа и сознание, земля и небо. Так или иначе многие аналитики сходятся на том, что культура есть конкретно, исторически проявляющий себя дух, что ее предметы и объекты всегда одухотворены, «сознательны». Проблема же заключается здесь не в том, признается или нет духовное содержание воплощенных объектов культуры, а в том, признается ли субстанциональность, самобытие духовного, другими словами, признается или нет то, что дух, являющий себя в культуре, существует в себе и для себя, но также и для мира, предопределяя сообразно своим высшим, абсолютным, безусловным, не всегда ясным сознанию людей целям историческое, временное, преходящее бытие человека.

Позитивистско-материалистическая культурология, даже будучи замкнутой на имманентистскую редукцию духовного, может иметь в том или другом конкретном своем разделе определенный теоретический и методологический потенциал. Несомненно, однако, то, что глубокое и развитое культурологическое учение может сложиться также и там, где признается субстанциональность и безусловность Духа, где существует духовная дистанция между Богом, божественным Логосом, Абсолютом, с одной стороны, и конечным, условным бытием, ограниченным земными рамками, сознанием человека, — с другой, т. е. там, где есть духовная граница между совершенным и несовершенным, абсолютным и относительным, где формируется иерархическое сознание, воля к динамическому восхождению и совершенствованию, где культурное творчество как раз мыслится как подъем к Богу как истоку божественного Логоса, к Абсолютному, и тем самым становятся возможными безусловные критерии оценивания. Другими словами, развитая и убедительная культурологическая мысль, замкнутая так или иначе на меры духовного, может быть выстроена на религиозно-идеологической основе, где относительное предстает в свете абсолютного,

временное — вечного, а жизнь человека измеряется Духом, рассматривается в контексте божественного Слова. Именно такой изначально и в своей основной тенденции формировалась русская культурологическая мысль. Именно такой противостояла она атеистической бездуховности, позитивизму и материализму, а в XX столетии — марксизму-ленинизму. Можно утверждать, не боясь ошибиться, что эта опирающаяся на тысячелетнюю религиозную традицию мысль будет усиливать свое идейное влияние на культурологические разработки и в современной России.

Сегодняшняя отечественная культурология переживает период медленной и трудной разработки новых теоретических позиций, требующих по необходимости и новых мировоззренческих обоснований. Идет процесс освобождения от идеологизаторских и догматических установок марксизма-ленинизма (материалистический тезис о вторичности культуры по отношению к экономике и политике; догмат классовой борьбы; антидуховная ориентация на борьбу и вражду в ущерб установке на согласие и мир, на гностически и романтически окрашенное положение о вечной и неизбывной вражде божественных и сатанинских сил; рельефно выступающая утопическая тенденция; «научный атеизм», который не был ни научным, ибо опирался на декларации, а не на доказательства, ни последовательным, ибо, как и весь марксизм-ленинизм, заключал в себе изрядную долю идеологически препарированной религиозности и др.).

А между тем русская мысль целое столетие — начиная с середины XIX в., со славянофилов, и почти до середины XX в. — интенсивно работала над созданием основоположений религиозно-идеалистической концепции культуры, основоположений, пронизанных светом христианской духовности, опирающихся на аксиологию динамического иерархизма, на тонкое осмысление диалектики трансцендентных и «земнородных», миростроительных истоков культуры, ее взлетов и трагических срывов, которыми было особенно богато грозное XX столетие.

Темы Богочеловека, Боговоплощения, софийности и связанная с ними тема приятия мира и культурного дела, деятельного и творческого преображения общественной жизни вышли в начале XX в. на первый план. Особо следует отметить здесь тему христианского Логоса, воплощенного Слова Христа, явившего себя в истории. Без обращения к этой теме невозможно во всей глубине понять проблематику христианской культуры, христианской культурологической мысли, да и культуры западного мира в целом.

Нисколько не сомневаясь в необходимости многоаспектного рассмотрения опирающейся на христианские традиции философии культуры, сознавая, что христианство изначально заключало в себе мощные культуросозидающие начала (явление Бога в мире, богоподобие человека, дар свободы и творчества в человеке и др.), следует обратить внимание в первую очередь на те мыслительные, «логические» основоположения христианского вероучения, которые напрямую определяют теоретическую систему христианской культурологической мысли. Совсем не случайно особо важное значение получает здесь тема христианского Логоса, тема Слова Божьего и Слова Христа, Слова личного и «живого» Бога в Ветхом Завете и Слова Бога воплотившегося, Христа в Новом Завете, Слова, «окликающего» людей, задающего высший уровень ценностных смыслов, духовные и мыслительные парадигмы и тем самым определяющего всю интеллектуальную и культурную историю христианского человечества.

Логос — слово многозначное. В религиозной традиции — это божественный Логос, Слово Христа. В понятийном, внерелигиозном смысле логос есть слово человеческое, знание, в том числе и научное знание, как логически упорядоченная рефлексия, в частности теоретическая рефлексия, направленная на осмысление культурно-исторического процесса, культурологической традиции, выросшей на религиозно-идеалистическом основании.

Это тот логос, который русский мыслитель В.Ф.Эрн называл «отвлеченным логосом» и который является только одной из сторон всеопределяющего и всепроникающего божественного Слова, христианского Логоса.

Вечное Слово Бога, по убеждению русских религиозных мыслителей, — источник всего сущего, в том числе и логоса человеческого. Именно этот божественный, христианский Логос одухотворяет, утверждали они, жизнь и культуру России, западного мира, человечества, задавая в том числе и мировоззренческий фундамент культурологических исследований.

Культура пребывает в историческом мире, имеет дело с воплотившимися ценностными мирами. Соответственно и теоретические процедуры культурологического исследования должны быть нацелены на выявление конкретно-исторических каузальных взаимосвязей, взятых в единстве необходимого и случайного, общего и особенного, прерывного и непрерывного, номотетического и идиографического, исторического в его общечеловеческом и конкретно-историческом, индивидуализирующем выражении. Причем культурологическое знание не может ограничить себя только теоретически доказательным исследованием конкретно-исторических причин и следствий; оно опирается и на мировоззренческие априоры, а для религиозного мыслителя существует в живом органическом единстве с принятым в акте веры и традиции божественным Словом, в котором содержатся безусловные, общезначимые абсолютные истины и ценностные установки, обеспечивающие реальные основы оценивания социальных процессов и их результатов.

Разрыв между мировоззренческими установками божественного Логоса, которые питали и питают художественную культуру, философию, нравственность, а в известной мере и науку (в качестве мировоззренческого фундамента научной картины мира), и «отвлеченным логосом» наук о культуре опасен, во-первых, для наук о культуре, так как игнорирование заповеданного Слова ослабляет критериальную основу определения ценностной «лестницы», содержательный анализ ценностных иерархий, а во-вторых, и для самого процесса культуры, ибо обескровливает ее духовно-нравственный, эстетический и интеллектуальный потенциал, утверждая, что существенно важно, представления о «демократии» ценностей, игнорируя тем самым иерархическую, «духовно-аристократическую», основу ценностных миров. В результате — наступление бездуховности и натурализма.

Этот разрыв не преодолен и сегодня; более того, в некоторых своих проявлениях он обозначился резче. Одни и по сей день сторонятся культуры, ибо в ней усматривают опасную склонность к мирскому, греховному. Отсюда — односторонне принятая позиция на отречение от мира, а заодно и от культуры с ее «воплотившимися» ценностями. Другие полагают, что Слово Бога несовместимо с теоретической рефлексией, что возвращение к христианскому пониманию культурного процесса — это проявление отсталости, отката от науки к мифу.

Должен быть преодолен предрассудок о «неотмирности» христианства, о его принципиальной чуждости науке и культуре, предрассудок, объединяющий и поныне материалистов и позитивистов, с одной стороны, и фундаменталистски настроенных богословов — с другой. Сегодня надо ответить на вопрос: можно ли использовать концептуальные установки христианской мысли в процессе теоретически значимого обоснования сущности культуры? Можно ли, если сказать иначе, преодолеть обозначившийся в эпоху Просвещения разрыв между Словом, Логосом Бога и логикой культуры как рационального, теоретического осмысления реального культурно-исторического процесса?

И сегодня следует исходить из того, что науки (как естественные, так и гуманитарные) не могут не опираться в том числе на религиозно-метафизические, мировоззренческие основоположения, не могут не включать в свои содержательные системы также и «программные», духовно-телеологические компоненты.

Равно и культурологические науки (философия культуры, социология культуры, культурная антропология, теория и история культуры и др.) во все периоды их становления и развития испытывали идейное воздействие как философии, так и религиозного сознания, которые всегда были ориентированы на исследование мира высшей реальности, эйдосов и программ. Свидетельство тому — рождение культурологических дисциплин в материнском лоне философии, притом в философии идеалистического, а зачастую и религиозно-идеалистического характера. На тесную взаимосвязь философии, религии и культурологического знания указывали мыслители Запада (А. Швейцер, К. Ясперс, Э. Трельч, К. Г. Доусон и др.). Культурно-исторические подходы разрабатывались до середины XX века и в России, причем по большей части философами православно-христианской мировоззренческой ориентации¹.

Именно они — С. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, Г. П. Федотов, Е. В. Спекторский, И. А. Ильин, А. Ф. Лосев и другие — создавали оригинальные и системно развернутые концепции культуры, внесли далеко еще не осмысленный в полной мере отечественными исследователями вклад в развитие философии культуры, теории истории культуры, социологической проблематики, сопряженной с осмыслением культурных процессов.

Основополагающим было здесь понятие логоса, которое рассматривалось как в его религиозно-метафизическом значении, т. е. как божественный Разум, явивший себя в Слове Бога, как Логос Бога-Отца и Логос Христа, так и в аспекте

¹ Марксистско-ленинская культурология, опиравшаяся на немецкую диалектику, исторический материализм и атеизм, появилась в СССР в 60-е годы XX в. Исчерпав ресурсы марксистской концепции деятельности и экономического детерминизма, эта культурология исчерпала и свой, признаем, существенно важный идейный потенциал, хотя продолжает оказывать влияние на тех исследователей, которые если и обнаруживают духовное начало, то только и исключительно в имманентно данной действительности. Причем материализм (особенно марксистско-ленинской разновидности) опирался в том числе и на снятые, в основе своей парарелигиозные формы гностического и хилиастического характера. А. Ф. Лосев был безусловно прав, когда писал, что в конце 1910-х — начале 1920-х годов в России усилились философский и религиозный эклектизм и утопизм, утвердился своеобразный мифологический хаос. Точнее, рождалась новая псевдомифология, в основе которой лежали языческие представления, которые подпитывали материализм, опиравшийся не на одну только политико-экономическую рационализацию. «Оправданием» материи активно занималась русская интеллигенция. Можно говорить в этой связи о том, что языческая подоснова русской культуры подпитывала и материалистические искания [1, с. 509–513].

рационального, логического, по преимуществу философского познания. Более того, божественный Логос рассматривался здесь в качестве критерия, явной основы духовного целеполагания и оценивания в человеческом мире, где являют себя порядки относительного, условного и временного характера, но где также действует и упорядочивающая сила вечного, свободного от условий времени и исторической относительности божественного Логоса.

Соположение любящего, всесовершенного, всеведущего Бога и богоподобного, но несовершенного, отягощенного грехами человека задает с необходимостью характерное содержание христианской аксиологии, установку на динамический иерархизм и духовное совершенствование, на гармонизацию действительности и духовное соработничество Бога и человека, на христианское в своих истоках осмысление проблем социальной жизни и культуры. Именно понимание Логоса как Божественного Разума насыщает конкретным и духовно-предметным, «живым» содержанием логическое знание, абстрактные понятия, обеспечивает корреляцию умозрительных положений «науки логики» и религиозно-духовной парадигматики. Тем самым открывалась возможность постоянного обновления христиански ориентированной аксиологической и теоретической системы, опирающейся, с одной стороны, на веру в абсолютную подлинность божественного Логоса, на духовно-нравственный опыт Христа и опознавших его последователей-христиан, а с другой — на «логику мира сего», логику мира тварного с его бесконечно многообразными исторически индивидуальными ценностными мирами, где духовная телеология встречается с детерминизмом имманентного мира.

Христианская культурологическая мысль опиралась на категориальную систему религиозно-метафизического характера, вполне определенно обозначала новые концептуально существенные проблемно-тематические линии, на парадигматику, существенно отличающуюся от той парадигматики, которая складывалась в рамках восходящего к эпохе Просвещения рационализма, а нередко и атеизма.

Первая, можно сказать, наиважнейшая парадигма может быть определена как парадигма Боговоплощения, воплощенного Логоса, напрямую выводящая на христианское понимание культуры.

Рассматривая Логос как Богосознание Христа, русские мыслители (С. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, Г. П. Федотов и др.) усматривали в нем смысл и разумное основание мира и культуры, воплощенный Логос. Христианская мысль в ее основополагающих ортодоксальных тенденциях не приемлет идею распада, дуалистического разрыва Бога и мира — источник гностических тенденций, а в Новое время — романтических утопий. Такой дуализм, не приемлющий установку на неслиянность и нераздельность божественной и человеческой природ Христа, а соответственно божественного и мирского, либо обесмысливает культурное творчество (мироотречный уклон в христианстве), либо погружает это творчество в пучину неразрешимых трагических противоречий, где человек бросает вызов Богу, а зло объявляется вечным и непреодолимым.

Преодолевая в главном своем течении дуализм и романтизм, а также, что очевидно, позитивистско-материалистические, атеистические подходы (отсекающие любую метафизику, характеризующиеся натуралистической ограниченностью и как следствие — принципиальным аксиологическим антииерархизмом, а тем самым редукцией духовного к природному), христианские мыслители России, такие

как И. А. Ильин, Г. В. Спекторский, Е. Н. Трубецкой и др., в основном твердо держались установок на неслиянность и нераздельность божественного (духовного) и мирского (духовно и материально детерминированного), на взаимодополнительность двух духовно-нравственных и культурно-исторических тенденций — во-первых, на выход из детерминистского плена, где человек как бы порывает с миром земным, его нуждами и свободно устремляется к всесовершенству божественного Логоса, а во-вторых, на приятие земного мира, где Бог — творец мира и человека, а также Спаситель, сила гармонизирующая, умиротворяющая, возвышающая духовно. Культурно-исторический процесс мыслился в этом случае как ценностно-напряженный, где открыт путь духовного восхождения и роста, но возможны и духовные падения, и как следствие — социальные катастрофы. Культурная реальность представляла в этом случае как система ценностных иерархий, высшие уровни которых располагались у пределов абсолютного и безусловного, а нижние — в природном и социальном мире, в конкретно-исторической ткани индивидуальных ценностных миров, воплощенных и тем самым как бы «размытых», но способных вместе с тем нести в своих земных формах ослабленный свет Божественного Совершенства.

В соответствии с духовно-нравственной парадигмой христианства мир отвергался только в той мере, в какой он был против Бога, его Слова и его благодатного Духа, а идея мироприятия явилась мировоззренческой предпосылкой обоснования творческих, духовно-преобразовательных интенций христианской и генетически связанной с христианством культуры, а также и представлений о культуре. Отсюда — критическое отношение христианских мыслителей России (И. А. Ильина, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровского и многих других) к абсолютизации «мироотречной» тенденции в христианстве. Отсюда их настойчивые призывы к творческому участию христиан в делах мира и культуры, их установка на творческое отношение к исторической действительности.

Парадигма Боговоплощения, обеспечивающая, узаконивающая самоценность жизни и культуры, оказывается тем самым органично связанной и с другой парадигмой христиански ориентированной культурологической мысли, а именно с парадигмой аксиологического динамизма. В связи с этим можно указать на два прямо противоположных вектора ценностных сдвигов в человеческой душе. Во-первых, это движение ко все более высоким уровням ценностных иерархий, т. е. духовно-нравственное совершенствование, критериальная основа которого — божественное Слово. Во-вторых, это откат от веры в абсолютное, безусловное и вечное, вневременное Слово, и как следствие — духовно-нравственное падение, соскальзывание к животноподобному, утилитарному, к ценностям гедонистического, консумеристского порядка. И тут не только движение вниз, но и движение вспять — к неоязычеству, племенному сознанию, к тому, что русские философы называли «зверчеловечеством».

Культурологические воззрения русских мыслителей складывались под влиянием глубинных тектонических сдвигов, особенно обозначившихся в начале XX в. (мировая война, революция, Гражданская война и др.). Тема культуры, духовно-нравственного здоровья нации проявилась в это время со всей остротой. Волновали прежде всего мировоззренческие и даже идейно-политические проблемы, относящиеся к культурно-историческим процессам. Постепенно формировался

религиозно-философский, мировоззренческий фундамент, способный не только ответить на назревшие общественные вопросы, но и обеспечить теоретическое становление наук о культуре. Не случайно к середине XX в. появляются монографии системно-теоретического характера, например монографии Е. В. Спекторского «Христианство и культура», изданная в Праге в 1925 г., и И. А. Ильина «Основы христианской культуры», изданная в Женеве в 1937 г. Растет и теоретический потенциал трудов о культуре. Наряду с трудами Спекторского и Ильина особо должны быть отмечены сочинения Г. В. Флоровского, в первую очередь те, в которых рассматриваются проблемы историко-культурного развития.

Эти труды и сегодня не утратили своей актуальности. Их значение следует осмыслить — для того, прежде всего, чтобы стимулировать новые направления культурологических исследований. Но также и для того, чтобы понять истоки современных культурных противоречий, явивших себя в эпоху резкого, а потому и болезненного перехода от советской цивилизации к цивилизации нового типа.

Авторы этих трудов провидчески указывали на трудности формирования новых культурных синтезов. Они исследовали критериальные основы оценивания культурно-исторических явлений современности, опираясь на базовые положения христианской Традиции. Но не только Логос Божий находился в центре их внимания, но и логика культуры, теоретическое обоснование культурно-исторических реалий. Именно им принадлежит заслуга создания христиански ориентированной концепции культуры. Рассматривая культурологические воззрения русских религиозных мыслителей, полезно обратиться к идейному наследию С. Н. Трубецкого и В. Ф. Эрна, которые одними из первых затронули тему христианского Логоса как основополагающего концепта в процессе обоснования смыслового ядра духовной жизни и ее важнейшей части — культуры.

Одним из первых, кто поднял проблему христианского Логоса в ее философском и культурно-историческом значении, был известный русский мыслитель С. Н. Трубецкой. В самом начале XX в. была опубликована его фундаментальная работа «Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование» (в 1900 г. защищена как докторская диссертация, а в 1906 г. опубликована). Не будучи специально посвященной культурологической проблематике, эта работа непосредственным образом повлияла в последующем на формирование культурологических воззрений — именно в силу того, что Логос выступает в христианском вероучении как воплощенное явленное Слово, как Слово, обращенное к человеку — созидателю и творцу культуры.

Вся человеческая деятельность, вся культура не могут в последнем счете существовать и совершенствоваться, не опираясь на разумное творчество, на осмысленное целеполагание и оценивание. Проблема в том, на что направлены эти цели и каковы критерии принятых оценок. С. Н. Трубецкой выделяет в связи с этим два принципиально противоположных подхода к человеческому разуму. Либо этот разум находит себе опору в признании (религиозном и философско-теоретическом) идеи Логоса как Слова Божия, телеологически и личностно задающего нормы, идеалы и ценностные меры, либо он пытается опереться на идею случайного самопорождения, саморазвития из мира хаоса, из бессознательного мирового движения [2, с. 46].

Трубецкой решительно отвергает понимание духа как бессознательной и безотчетной силы, стремящейся воплотиться в жизни, силы, которая и сама есть

«слепой инстинкт самоутверждения», когда разум являет себя лишь как «случай хаоса и ночи», а рассудок выступает только как средство, вооружающее инстинкт и служащее «особи в борьбе за существование, в сложном приспособлении к среде» [2, с. 51]. Особь, утверждает тут, действует под влиянием своих природных инстинктов и на уровне теоретического разума приходит к осознанию бесцельности, неразумия, несчастья своего бытия. Там, где христианский Логос утверждает оптимистическое мировидение и творческое созидание, преобразование человечества на основе совершенствования, устремленности к высшим ценностям, какими они были заповеданы Словом, рассудок, находящейся исключительно в услужении естественным потребностям, зачастую приходит к пессимизму и обесмысливанию жизни, ее отвержению.

Культурологическое значение приведенных суждений Трубецкого вполне очевидно. Во-первых, христианский Логос — это Логос вочеловечившийся, воплотившийся и уже этим самым одухотворивший жизнь и культуру, придавший историческому бытию человечества цель и смысл. Во-вторых, идея христианского Логоса, как многократно повторял Трубецкой, явилась предпосылкой духовно-нравственного оценивания, а сама мысль о высшем, универсальном Разуме была также и результатом культурно-исторического опыта, интенсивно пережитого и глубоко продуманного человечеством, опознаванием явления Евангельского Логоса, воплотившегося Слова. В-третьих, именно этот Евангельский Логос своим появлением, конкретным воплощением озаменовал существенно полнее, чем в Ветхом Завете, момент приятия мира, а тем самым и культуры, понимание творчества как духовного совершенствования в процессе, созидания нового, никогда не бывшего. В-четвертых, Евангельский Логос явил себя в исключительном историческом опыте, как историческое опытное знание о не случавшемся ранее, об однократном, индивидуальном событии. Тем самым открывалась возможность формирования представлений об историческом индивидуальном, о самоценности конкретного в истории, в первую очередь каждой конкретной личности, во всей их неповторимости, однократности и характерной специфичности генезиса, развития этого конкретного. В-пятых, Евангельский Логос представал как Логос творческого созидания новых исторических индивидуальных ценностных миров, как Источник духовной свободы и «бесконечной любви», задавая тем самым «логические» формы, вне которых сама культура и как таковая невозможна — ибо ее природа аксиологическая и историоцентристская. В-шестых, Евангельский Логос есть Логос персоналистический, Логос личного Бога (Богосознание Христа как его личное самосознание, по словам Трубецкого), личного долга, личной ответственности и личностно проявляющей себя любви. Таким образом универсальное, общечеловеческое содержание культурного творчества обретало в известной мере исторические индивидуальные формы, а каждая исторически, эмпирически конкретная личность позиционировала себя перед Абсолютом, а в христианской культуре — перед Ликом Бога живого, Бога, явившего себя в культурно-исторической действительности, — Христа.

Не удивительно поэтому, что очень скоро понятие христианского Логоса всплывает именно в связи с разработкой основоположений религиозно-идеалистической концепции культуры, и именно у идейного последователя С. Н. Трубецкого В. Ф. Эрна (1882–1917). Последний неоднократно и с теплотой вспоминал о своем

учителе, ему он посвятил свое блестящее и, к сожалению, неоконченное сочинение «Верхнее постижение Платона. Введение в изучение Платоновых творений». Работу С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» он, скупой на похвалы своим коллегам, называет «прекрасным философско-историческим исследованием» [3, с. 87].

Рано скончавшийся, но успевший написать ряд глубоких и оригинальных сочинений Эрн большую часть своих статей посвятил именно проблеме Логоса, имея в виду при этом не столько актуальные аналитические импликации темы Логоса — как сознания Бога, как «объективно-божественного принципа», в особенности применительно к истории религиозно-философской мысли, культуре и философии истории, или, как уточнял сам Эрн, — метафизике истории. Концепция Логоса, взятая в ее мировоззренческом и методологическом значении, разработана Эрном основательно, если не сказать системно, и главное, повторим, развернута всем своим содержанием к духовной жизни и культуре, а «борьба за Логос» есть в существенной своей части борьба за христианский подход к культуре.

Каковы же те теоретико-методологические и мировоззренческие предпосылки, на которые опирается молодой мыслитель? Прежде всего Эрн отказывается видеть последние, конечные основоположения научности в эмпирическом содержании познания, ибо это может вести (при наличии несущественных и, как правило, многообразных вариаций) к субъективизму, антропоморфизму и психологизму. Корневые начала научности не только в объективности, но и в том, что Эрн называет «тоносом научности», тоничностью, под которой понимается духовная напряженность и активность в свободном восхождении творческой личности к Логосу. Логическое, по мысли и по слову Эрна, глубоко осмыслившего учение Платона, есть результат не только объективного и бесстрастного отношения к миру, но и следствие «свободного порыва подвига и вдохновения», «тонического стремления и напряжения». Эрн выделяет здесь не столько то, что наука содержит в себе философско-мировоззренческие и ценностные компоненты (религиозный, нравственный, этический), сколько то, что и наука (и культурология не исключение) по сущности своей укоренена в божественном Логосе, являя собою процесс концептуального постижения божественного мироустройства, миропорядка. Другими словами, существует не только логическое в привычном смысле слова, т.е. как объективное и бесстрастное знание о феноменальном мире, но и «логическое», как знание, укорененное в божественном Логосе, мировоззренчески и методологически значимое знание, опирающееся на представление о божественной упорядоченности бытия, на религиозно-идеалистическую, духовно-иерархическую картину мира, но также и на «предметное» (как скажет позже И. А. Ильин) духовно осмысленное, «тоническое» отношение к миру.

Логос принципиально присущ всем, но не у всех и не всегда он переходит из потенциального в актуальное состояние. Логос раскрывает себя как динамическая интенция, как развитое стремление к совершенству, к «вершине» сознания. Вслед за Трубецким Эрн утверждает, что «конкретное» выражение Логоса проявляет себя как динамическое духовное восхождение, предполагающее качественное и личностное, индивидуализирующее освоение и осмысление действительности, где временной, действительный мир в недрах своих «сообразен и соразмерен» этому божественному Логосу и где каждая деталь и каждое событие этого мира несет

в себе «скрытую мысль... тайное движение всепроникающего божественного Слова» [3, с. 78–79]. Понятие Истины, по его утверждению, онтологично, ибо субъект познания «событийствует» здесь с объектом, а сама Истина есть начало волевое, динамическое, иерархически выстроенное, аксиологически напряженное (тоническое), устремленное к совершенству.

Логосу противопоставит *ratio* как «неверное самоопределение мысли», а логизму — рационализм, который понимается Эрном как мировоззренческий тупик утилитаризма и бездуховности. Не разум как таковой, не «живую стихию мысли, обладающей действительной автономией внутреннего, ничем внешним не обусловленного самоопределения» [3, с. 77], отвергает Эрн, но сухие, обездушенные абстракции рационализма, превратившегося в «мертвую схему сужения», объявившего окружающую действительность призрачной, иллюзорной, несуществующей (у субъективных идеалистов). Рационализм становится тем самым философией духовного небытия, меонизмом, а *ratio* — «схематическим отвлечением», утрачивающим индивидуализирующий, личностный и исторический характер (что исключительно важно, подчеркнем, для понимания смысла культуры и исторической жизни), нацеленным на «усреднение» духовных усилий, на перевод качественных параметров в количественные, что ведет к ослаблению или даже к утрате динамической и иерархической компоненты бытия и культуры.

Концептуально Эрн исходит из представления о метафизическом единстве Логоса, единстве, однако, гетерогенном, включающем в свое содержание отдельные, взаимосвязанные друг с другом части, аспекты — а именно Логос космический, открывающийся в «натуральных религиях», в творчестве поэтов слова, звука, линии, цвета, ритма; Логос небесный, божественный, который открывается в христианстве в подвиге воли и святости; наконец, Логос дискурсивно-логический, подчиненный формально принципу логической очевидности и материально — данным опыта [4, с. 121].

Правда, при этом остается не вполне понятным, является ли *ratio* необходимой, положительной частью дискурсивно-логического Логоса или это *ratio* — натуралистическое искажение дискурсивно-логического. Вероятнее второе, о чем свидетельствует указание Эрна на то, что *ratio* строится на фундаменте двух меонических мифов (мифа о природе без Бога и мифа об обезбоженном человеческом «Я»). Очевидно во всяком случае стремление мыслителя показать, что абстрактное обездушенное, редуцированное исключительно к природе и индивидуалистическому утилитаризму *ratio* противостоит порядку Логоса, а тем самым и культуре, как исторической реальности, однажды порожденной божественным Логосом.

Индивидуализирующие, конкретно-исторические начала, действительно, не могут быть редуцированы к родовидовым отношениям или к форме проявления общего, законосообразного, где индивидуальная форма существует зачастую как внешнее и как бы второстепенное приложение к родовому, законосообразному, общечеловеческому, номотетическому. Индивидуализирующий, и в особенности персоналистический подход к духовной жизни рельефно выступает именно в христианстве, пронизывая не только все культурное поле, но и науку в ее мировоззренческих, концептуальных аспектах.

Культуру, замечает Эрн, нельзя понимать рационалистически, т. е. как отвлеченное начало, как статически взятую совокупность культурных ценностей, как

«умопостигаемый музей культурных ценностей», как бездушную и бессубъектную совокупность вечных ценностей, как их понимали В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Корни культуры — в Логосе, в богоданном, в жизни, творящей культуру, в «живом лице», в субъекте, а не в отвлеченных, понятийных схемах, лишенных динамики и творческой силы совершенствования [4, с. 124–125].

Если рационализм считает личность чем-то иррациональным, воспринимая весь мир в категории вещи, то логизм усматривает в личности отблеск вечного, безусловного, абсолютного, образ и подобие Бога. Западные мыслители — «рационалисты» не правы не там, где они обращаются к рационалистическому анализу имманентных форм бытия, а там, где они забывают о тоносе личности, о божественном по характеру импульсе к духовному совершенствованию, где они движутся исключительно к объективизации мира [5, с. 291].

Там, где рационализм нередко впадает в «обездушенный» механицизм, норму, схему, а также детерминизм, игнорирующий духовную телеологию, логизм исповедует духовный органицизм, в соответствии с которым отдельный организм или его индивидуальные элементы относительно самостоятельны, проявляют себя свободно, занимают определенное место в иерархически выстроенном целом жизни и культуры.

Схематизм и плоскостное мышление меонического рационализма противопоставляются в концепции Эрн реалистическому символизму «логистического» мировоззрения, исповедующего веру в неисчерпаемую глубину мироздания, в единство религии, философии, искусства и рационального мышления [5, с. 291–292].

Символ, как его понимает Эрн, синтетичен, исторически конкретен, целостен и многозначен, ориентирован не на внешнюю «вещность», а на конкретный и живой внутренний опыт [6, с. 850]. Символ, что следует подчеркнуть особо, исключительно культурогенен — именно в силу того, что абсолютное, метафизическое и безусловное выражено в нем в исторически относительной и исторически обусловленной форме, а также в силу того, что однажды зафиксированные в историческом процессе ценностные миры не остаются в прошлом как памятники и артефакты культуры, но продолжают жить, «развиваться», обретают новые исторические культурные смыслы и значения.

Любая истина, повторяет В.Ф. Эрн, понимается в логизме не статически, но как бытие в истине, как процесс постижения истины духовно ориентированной личностью, как событийно значимое усвоение божественного Логоса, которое мыслимо как динамический процесс движения личности к высшим иерархическим уровням, где самых высших уровней достигают святые, но путь духовного «возрастания» открыт и творцам культур, и всем людям. Но ведь, подчеркнем, и предназначение культуры — созидание и сохранение памятников и артефактов культуры, в которых запечатлены аксиологически значимые образцы духовного совершенствования — сложного, зачастую противоречивого движения от природно-материального к духовному, от языческого партикуляризма к общечеловечности, от эгоизма к «общему делу», от исторически релятивного к абсолютному. Именно динамическое напряжение духовно развитой личности, ее устремление к ценностям абсолютного порядка делает свободное и благодатное творчество не производством призрачных иллюзий, но реальным онтологически заданным процессом непрерывного духовного возрастания, восхождения.

Подлинная культура, «все гениальное в мысли, слове и деле», укоренена в мистических глубинах Сущего — в логизме, тонизме и онтологизме как формах философско-мировоззренческого выражения этого Сущего. Это как более глубокий, основной, «подземный» поток культурного творчества, питаемый божественным Логосом, а в истории человечества — памятниками культуры, в которых запечатлены «протуберанцы» высших энергий.

Цивилизацию как второй поток духовной жизни Эрн называет «изнанкой культуры». Одним лишь намеком он связывает культуру с цивилизацией. В целом же философ повторяет общераспространенные и по сию пору романтически окрашенные суждения об антиномичности культуры как творчества и цивилизации с ее бездуховностью, утилитаризмом и механистической ограниченностью. Он как бы не замечает ни правомерности и необходимости рационализма и научно-технических свершений, ни полезности социально-экономических достижений, которые к тому же несут известное творческое содержание и не могут быть дуалистически и гностически противопоставлены ни культуре, ни Логосу Божьему. Отсюда проистекают его восходящие к романтизму стенания по поводу того, что культуру нельзя сегодня спасти «от задушения цивилизацией», что задача сегодня не в одухотворении цивилизованных усилий человечества, а в том, чтобы «сняться с места», уйти вглубь, оставляя падшему миру цивилизацию.

Таким образом, будучи в целом правым в своем выстраивании концепции христианского Логоса, одухотворяющего и упорядочивающего материальную и культурную жизнь человечества, он отчасти романтизирует, эстетизирует эту концепцию. Отсюда явно слышимые мотивы одиночества, бегства, безнадежности и катастрофизма [5, с. 286].

Современный историк русской философии справедливо подчеркивает, что уязвимость некоторых выводов Эрна, относящихся в особенности к проблематике культурно-исторического характера, объясняется отчасти отказом от изучения исторического контекста, ограничением аналитического поля пределами религии и философии [7, с. 780].

Это замечание, вне всякого сомнения, является методологически существенным. Правда, относится оно не только к В. Ф. Эрну, но и к подавляющему большинству современных ему мыслителей. Да и сегодня этот недостаток далеко не изжит. Еще и сейчас конкретный историко-культурный анализ, требующий серьезной теоретико-методологической проработки и обращения к большим массивам телеологических и каузальных факторов, встречается нечасто. Гораздо чаще исследователи уклоняются либо в сторону аксиологически (или попросту идеологически) перегруженных умозаключений, либо в сторону наукообразных «схематизмов».

Несомненной заслугой С. Н. Трубецкого и В. Ф. Эрна была перспективная для русской культурологической мысли политика выстраивания философско-мировоззренческих основоположений не на основе позитивистских, кантианских и материалистических традиций, но на основе великой Традиции божественного Логоса. Именно эта Традиция явилась логическим априори последующих культурологических штудий в трудах Е. В. Спекторского, И. А. Ильина, Г. В. Флоровского, Г. П. Федотова и др. Характерно при этом то, что теоретический анализ не ограничивается анализом системы религиозно-философской телеологии, но все чаще, основательнее выходит к каузальным детерминациям конкретизирующего,

историзирующего, индивидуализирующего характера. Создаются системно осмысленные культурологические концепции (Е. В. Спекторский, И. А. Ильин), растет интерес к методологии изучения истории культуры, и в особенности к теме культурного синтеза современности (Г. В. Флоровский, Г. П. Федотов и др.), разрабатывается проблематика историко-культурной типологизации (П. А. Флоренский, Г. В. Флоровский и др.).

Сегодня отечественная культурология нуждается в обновленном научном синтезе, в рамках которого принципиальные положения христианского логизма соединились бы с рационалистически выверенным анализом исторически конкретных ценностных миров, телеология духовной и ничем кроме Логоса не обусловленной свободы с необходимостью рассмотрения исторически обусловленных причин и следствий, религиозно-философских первопринципов с контекстуальным системным анализом конкретики эстетического, этического, социально-политического и экономического характера.

Как христианский Логос, Слово Бога воплотившегося, по сокровенной сути своей внятено слову человеческому, нацелен на рационально осмысленную жизнедеятельность человека, так и концептуальные первопринципы христианской (и шире — религиозной) телеологии могут и должны войти в теоретическое поле современной культурологии.

Литература

1. Лосев А. Ф. Основные особенности русской философии // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 509–513.
2. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории: философско-историческое исследование // Трубецкой С. Н. Соч. М.: Мысль, 1994. С. 43–480.
3. Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности: По поводу нового философского журнала «Логос» // Эрн В. Ф. Соч. М.: Правда, 1991. С. 71–108.
4. Эрн В. Ф. Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку // Эрн В. Ф. Соч. М.: Правда, 1991. С. 109–126.
5. Эрн В. Ф. Послесловие: На пути к логизму // Эрн В. Ф. Соч. М.: Правда, 1991. С. 276–294.
6. Марченко О. В. Владимир Эрн и его концепция русской философии // Эрн В. Ф. Pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2006. С. 824–856.
7. Поляков Л. В. Учение В. Эрна о русской философии // Эрн В. Ф. Pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрнста в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2006. С. 762–781.

Для цитирования: Щученко В. А. Христианский Логос и логика культуры // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. Вып. 2. С. 73–87. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2016.208

References

1. Losev A. F. Osnovnye osobennosti russkoi filosofii [The main features of Russian philosophy]. *Losev A. F. Filosofii. Mifologii. Kul'tura* [Losev A. F. Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow, Politizdat Publ., 1991, pp. 509–513. (In Russian)
2. Trubetskoi S. N. Uchenie o Logose v ego istorii: filosofsko-istoricheskoe issledovanie [The doctrine of the Logos in its history: a philosophical and historical research]. *Trubetskoi S. N. Soch.* [Trubetskoy S. N. Works]. Moscow, Mysl Publ., 1994, pp. 43–480. (In Russian)
3. Ern V. F. Nechto o Logose, russkoi filosofii i nauchnosti: Po povodu novogo filosofskogo zhurnala «Logos» [Something of the Logos, Russian philosophy and scientific: on a new philosophical journal “Logos”]. *Ern V. F. Soch.* [Ern V. F. Works]. Moscow, Pravda Publ., 1991, pp. 71–108. (In Russian)

4. Ern V.F. Kul'turnoe neponimanie. Otvet S.L.Franku [Cultural misunderstandings. Answer S.L.Frank]. *Ern V.F. Soch.* [Ern V.F. Works]. Moscow, Pravda Publ., 1991, pp. 109–126. (In Russian)
5. Ern V.F. Posleslovie: Na puti k logizmu [Afterword: On the road to logizm]. *Ern V.F. Soch.* [Ern V.F. Works]. Moscow, Pravda Publ., 1991, pp. 276–294. (In Russian)
6. Marchenko O.V. Vladimir Ern i ego kontseptsiiia russkoi filosofii [Vladimir Ern and his concept of Russian philosophy]. *Ern V.F. Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Erna v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: antologiya* [V.F.Ern. Pro et contra. Personality and creativity Vladimir Ern in the evaluation of Russian thinkers and researchers: an anthology]. St. Petersburg, Publishing house of Russian Christian Humanitarian Academy, 2006, pp. 824–856. (In Russian)
7. Poliakov L. V. Uchenie V. Erna o russkoi filosofii [V. Ern Doctrine of the Russian philosophy]. *Ern V.F. Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Ernsta v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: antologiya* [V.F.Ern. Pro et contra. Personality and creativity by Vladimir Ern in the evaluation of Russian thinkers and researchers: an anthology]. St. Petersburg, Publishing house of Russian Christian Humanitarian Academy, 2006, pp. 762–781. (In Russian)

For citation: Shchuchenko V.A. Christian Logos and logic of culture. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Ser. 17. Philosophy. Conflict. Cultural. Religious*, 2016, issue 2, pp. 73–87. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2016.208

Статья поступила в редакцию 1 марта 2016 г.